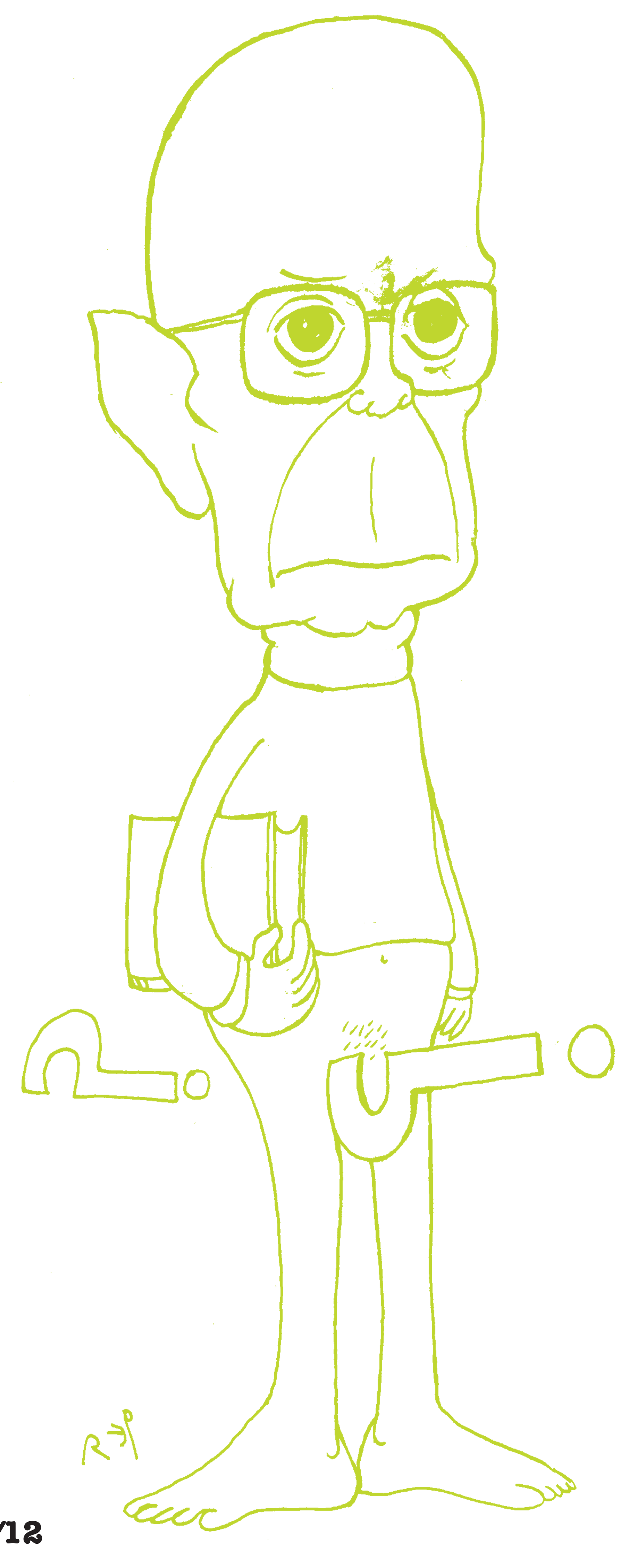
JOSÉ PABLO FEINMANN

LA FILOSOFÍA Y EL BARRO DE LA HISTORIA

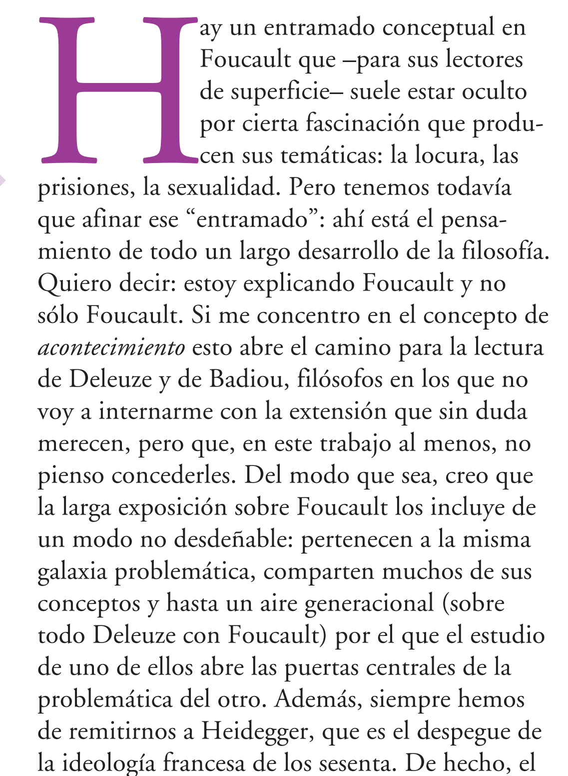
CLASE N° 43

TOTALIZANDO A FOUCAULT



Suplemento especial de **Página/12**





Hay un entramado conceptual en Foucault que –para sus lectores de superficie– suele estar oculto por cierta fascinación que producen sus temáticas: la locura, las prisiones, la sexualidad. Pero tenemos todavía que afinar ese "entramado": ahí está el pensamiento de todo un largo desarrollo de la filosofía. Quiero decir: estoy explicando Foucault y no sólo Foucault. Si me concentro en el concepto de *acontecimiento* esto abre el camino para la lectura de Deleuze y de Badiou, filósofos en los que no voy a internarme con la extensión que sin duda merecen, pero que, en este trabajo al menos, no pienso concederles. Del modo que sea, creo que la larga exposición sobre Foucault los incluye de un modo no desdeñable: pertenecen a la misma galaxia problemática, comparten muchos de sus conceptos y hasta un aire generacional (sobre todo Deleuze con Foucault) por el que el estudio de uno de ellos abre las puertas centrales de la problemática del otro. Además, siempre hemos de remitirnos a Heidegger, que es el despegue de la ideología francesa de los sesenta. De hecho, el concepto de "evento" es de raíz heideggeriana. Y es, en esta corriente filosófica, a la que también, como veremos, se le llama "filosofía de la diferencia", esencial.

EL PENSAMIENTO DE LA DIFERENCIA

Este "tercer" Heidegger –es posible que todavía aparezcan otros– ya pertenece, lo dije y lo repito aquí, a otra región de la experiencia humana; no, al menos, a la filosofía. La noción de *evento* quizá sea rica para quienes buscan una historicidad sin sustancia o, más aún, sin densidad alguna: el acontecimiento acontece y no hay nada en él que pueda remitirnos a un en-sí ni a una persistencia que lo haya prefigurado o antecedido. Exasperando las cosas se puede afirmar que el acontecimiento acontece en un Afuera. Esto significa que la *discontinuidad* se produce como un *descentramiento* de la historia que la saca de quicio, que ocurre en un Afuera: afuera de todo *telos*, de toda escatología, de toda persistencia, de toda sustancialidad, posiblemente de todo sentido. Creo que el pensamiento posmarxista se excede en estos esfuerzos por evitar la historia –que era lo propio del marxismo, que surgió en el siglo de la historia para ocuparse de un problema que ocurría *en* la historia: la explotación de unos hombres por otros– y la materialidad. Se trata, en lo esencial, de acabar con toda posible *filosofía de la historia*. Del "hecho histórico" marxista al "acontecimiento" posmarxista el pasaje termina por establecer una licuación de toda densidad histórica. Hay una deconstrucción de la historia. Y se hace, por fin, del acontecimiento una alteridad por la cual lo histórico sale de sí; algo similar, pero al revés, de la hendija que permitía al Mesías benjaminiano intervenir o hacerse presente en la historia. El acontecimiento es la hendija por la cual lo histórico-discontinuo realiza su discontinuidad. El acontecimiento no es explicable desde la historia. Es un Afuera de la historia y es desde él que la historia se explica. El acontecimiento establece su genealogía pero *luego* de haber acontecido. El acontecimiento-Torres Gemelas no es el resultado de una serie de hechos con una linealidad interna. Se podrá decir qué cosas llevaron al acontecimiento-Torres Gemelas pero es el acontecimiento el que crea sus antecedentes; éstos no existían antes del acontecimiento. Trataré de ser claro en una temática muy ardua: si la historia es discontinua esas discontinuidades se expresan como sucesos o acontecimientos. Cuando el suceso sucede la discontinuidad se efectiviza. Hay un quiebre, un Afuera de la historia. Ese Afuera sería el acontecimiento. La discontinuidad arranca a la historia de su serena continuidad. Las Torres Gemelas son un quiebre. No hay que concentrarse a buscar desde atrás hacia delante los hechos que la explican. El acontecimiento quiebra la historia y se explica a partir de sí: hay que buscar desde el acontecimiento hacia atrás. A la vez, el acontecimiento genera una serie de persistencias hacia delante. La invasión a Afganistán y la guerra de Irak son persistencias, continuidades de las Torres Gemelas. ¿Qué busca este *pensamiento de la diferencia*? Quiere eliminar todo sentido interno de la historia. No hubo una serie de hechos históricos cuya finalidad interna llevara a las Torres Gemelas. Esto sería *telos*, finalidad interna, sustancialismo y dialéctica. Voy a apoyarme en un certero maestro de los grandes temas de la filosofía contemporánea. Apelo a este tipo de recursos cuando no confío en mi propio poder pedagógico. Lo importante es que las cosas se entiendan. Luis Sáez Rueda explica así la visión foucaultiana de la historia: "Una historiografía que no es lineal ni totalizante, pues descubre una red de senderos: una multiplicidad de 'historias' que se cruzan, una historia 'sin sujeto'. El grueso de su obra acusa un rebasamiento del modelo estructuralista. El marco teórico no será el estructuralismo, sino la genealogía de Nietzsche (...) La 'ontología del presente' que atraviesa la obra de Foucault dará cuenta más claramente del rebasamiento del estructuralismo formalista y semiológico, por cuanto no son relaciones formales, sino 'fuerzas', lo que constituye, en ese universo foucaultiano, el entramado que diluye al sujeto" (Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, 421. El intento del excelente trabajo de Rueda tiene semejanzas con el nuestro: una exposición pormenorizada de los autores abordados y –a través de ella– sus posiciones personales sobre los mismos, lo que entrega al libro una vitalidad y una osadía que se agradecen, esté uno o no de acuerdo con él.) Rueda opone, siguiendo bien a Foucault, una "inteligibilidad dialéctica" a una "inteligibilidad estratégica". Esta última –la que instrumenta, desde luego, Foucault– expresa prácticas humanas pero no entendidas en sus modalidades subjetivas o intencionales, "sino como sucesos que interaccionan y entran a formar parte de tácticas o estrategias" (*Ibid*., p. 423). Tenemos que analizar algo más sobre el "acontecimiento" y explicitar la llamada "ontología del presente". Vamos a la categoría de *acontecimiento*: "La categoría de 'acontecimiento' (...) lleva aparejada esa idea de 'diferencia', cuya resonancia encontraremos en todos los pensadores franceses de esta corriente (se entiende aquí por qué he elegido a Foucault y lo he desarrollado tan ampliamente: me permitirá eludir el trabajo de concentrarme en todos los otros que, lo he dicho, me interesan menos y para los cuales, sobre todo, no dispongo de tiempo: todo libro tiene que, alguna vez, concluir, JPF): 'diferencia' como *fenómeno* de 'despresencia' en la 'presencia'. Las realidades surgen en la historia en tanto acontecimientos. No poseen densidad ontológica, y la crítica muestra cómo las 'realidades' descansan en esta ausencia de ser. De esta forma, la crítica logra una 'irrealización' o 'despresentificación' del presente, es decir, muestra el carácter 'eventual' de todo suceso. El fenómeno por el cual se llega a comprender un suceso del presente, no como expresión de algo 'idéntico' a sí mismo, es un fenómeno de 'diferencia': la presencia se funda en una no-realidad, en una despresencia" (*Ibid*., p. 423). La exposición de Rueda es impecable y la cuestión merece un desarrollo por nuestra parte. Recordemos el concepto heideggeriano de "metafísica de la presencia": se refería a esa concepción que encontraba el ser en lo "a los ojos". Lo que allí está. Las cosas son las cosas. Y las cosas son "presencia". Están presentes a los ojos. Incluso Dios, presencia absoluta y perenne, lo que está presente en todas las cosas y todos los momentos es la presencia absoluta. Si se dijera que Dios no es un "ente a los ojos" diríamos que sí, que lo es. Dios, al estar en *todas* partes, está "a los ojos" en todos y cada uno de los entes. Esta "metafísica de la presencia" era acusada por Heidegger de opacar la pregunta por el ser de los entes. Si lo que *es* es lo que está "a la vista", lo que *es* es el ente. He aquí, en suma, la "metafísica de la presencia". Como buenos seguidores de Heidegger, los estructuralistas y los post se consagran a reconstruir esta "presencia". Hay dos maneras de des-presentificar la presencia. Si el ente que se presenta está ubicado en una estructura nunca será "lo que es" porque su ser es ser en relación a otra cosa que no es él. En la estructura todos los elementos tienen que ver con todos. Todos son diferentes a todos. Si las cosas se explican por su relación con otras cosas y no en sí mismas es porque se explican por su *diferencia*. Esto lo hemos visto en el análisis sincrónico de la lengua que proponía Ferdinand de Saussure. Pero la noción de *acontecimiento* va, por decirlo así, más allá. El *acontecimiento* no acontece como elemento de una estructura. De aquí que eso que Foucault llamará *ontología del presente* lo lleve a otro lugar y lo saque del estructuralismo semiológico, de toda organización formalista de lo real. Foucault instrumenta a Nietzsche y crea su visión genealógica del entramado histórico. Las historias son múltiples, se cruzan, chocan, son espadas: esto lo hemos visto. Pero *no están en un campo formal*. En suma, la historiografía genealógica no es: 1) lineal como la historiografía clásica; 2) totalizante, como la dialéctica; 3) formal, estructural o semiológica como las variantes estructuralistas. No es "formal" porque el "entramado" foucaultiano o lo que le hemos visto llamar "trama histórica" no se constituye por relaciones entre "partes", entre "formas", no constituye una estructura formalista sino una *trama de fuerzas*. Dentro de esta *trama de fuerzas* es que el sujeto se disuelve. *No hay sujeto, hay fuerzas*. Estas fuerzas son estratégicas, son tácticas. Se expresan por medio de infinitas historias que chocan entre sí. Foucault tiene –ahora– que explicar qué son esas fuerzas. ¿Son "presencias"? ¿Estamos entonces en medio de la (condenada por Heidegger) "metafísica de la presencia"? ¿Son "a los ojos" las fuerzas tácticas y estratégicas de la trama foucaultiana? Foucault hace jugar aquí su noción de *acontecimiento* y la de *diferencia*, que, si bien forma parte de toda la cultura filosófica que arranca desde Heidegger y su *diferencia ontológica* (*Nota*: Lo óntico y lo ontológico: el Ser no es el ente, se da en el ente, está en todos los entes pero no se agota en ellos, sino que los ilumina, dado que los entes son a la luz del ser), encuentra en él a su más autorizado representante.

UNA "DESPRESENTIFICACIÓN" DEL "PRESENTE"

Dentro de esta concepción de la historia, ¿cómo es un "hecho histórico"? No es un "hecho", lo sabemos. Es un *acontecimiento*. El "hecho histórico" tiene en-sí. Proviene de una cadena de hechos que lo antecede y que expresa su contenido, su densidad. El en-sí de un hecho es lo que éste tiene de sustancial. Es su *sustancia*. La cuestión viene –por supuesto– de Hegel. La historia de Hegel es una historia tramada entre un sujeto sustancial y una sustancia subjetiva (sustancia sub-jectum). El en-sí es el contenido sustancial del hecho histórico. Su bagaje histórico, digamos. Expresa todo lo que ha sucedido para que ese hecho se haya, al fin, realizado en la corriente sustancialista de la historia. (Estoy hablando hegelianamente e incluso estoy hablando de un Hegel visto *alla* Foucault.) Foucault recurre al *acontecimiento*. Ya vimos que no tiene en-sí. Que no pertenece a una *cadena significante*, con lo cual rompe Foucault con el estructuralismo semiológico. Ni a una dialéctica histórica, ruptura con el marxismo. Vayamos a la "metafísica de la presencia". ¿Es el "*acontecimiento*" una presencia, es una cosa "a los ojos"? No, el *acontecimiento es una des-presencia*. El *acontecimiento no se da en el modo de la presencia sino en el modo de la diferencia*. Y no porque sea "diferente de algo", sino porque él, el *acontecimiento*, es diferencia. Partamos, pues, de esta fórmula: *el acontecimiento es diferencia*. Preguntemos, sensatamente, por qué. Es *diferencia* porque no es *presencia*. La "presencia" expresa la "densidad" de la cosa, su en-sí. Lo presente "a los ojos" es lo que es porque tiene una densidad ontológica. Una consistencia. *Un espesor* ontológico. ¿De dónde le viene? Lo "presente" tiene espesor ontológico porque es parte de la ontología histórica. Toda "presencia" forma parte del Ser. Si nos agotamos en la presentabilidad de la "presencia" jamás nos preocuparemos por el Ser, diría (y, en efecto, ha dicho) Heidegger. Justamente el maestro de Friburgo critica a la "metafísica de la presencia" (a todo pensar que se fundamente en lo "a los ojos") porque se agota en los entes, que son "a los ojos", y no se pregunta por el Ser. La genealogía foucaultiana (que se alimenta de Nietzsche y Heidegger o, más precisamente, de Nietzsche *a través* de Heidegger) dirá que toda "realidad" es "a los ojos" porque participa de la ontología de la historia. No así el *acontecimiento*. El *acontecimiento* no tiene en-sí. No es parte de la ontología histórica. No hay ontología histórica. Hay luchas: estratégicas y tácticas. Hay fuerzas. No hay *ontos*. Por consiguiente, el acon-

tecimiento, al no tener densidad ontológica, antes que expresar el *ser* de la historia (antes que pertenecer a la cadena de significantes de una historia sustancial), expresa una *ausencia de ser*, una *carencia de sustancia*. Así, la *presencia* es pero no es. "Es" porque, en efecto, se hace "presente". Pero se presenta en tanto *acontecimiento,* no en tanto *ser* ni en tanto *sustancia*. La "presencia" expresa una "des-presencia". Esta "des-presencia", ¿de dónde está ausente, de dónde se "des-presencia"? De la historia ontológica, de la historia de "hechos", de la historia sustancial. La "presencia" de la historia genealógica lleva en ella su "diferencia". Surge como "presencia" diferente de toda ontologización o sustancialización posible. Todo "suceso" es entonces "eventual". Hay una "despresentificación" del "presente". La "ausencia de ser" eventualiza toda "realidad". Recordemos –es bueno hacerlo *exactamente* aquí– que la ontología trata del *ser*. Que *on* es el nominativo de un participio griego que significa "lo que es, lo ente". Que su genitivo es *ontos*. La genealogía histórica no tiene *ontos*. No es ontológica. En suma, lo que "aparece" no tiene "ser". Tiene una "ausencia de ser". Esta "ausencia" se da en la "presencia" misma. Es la "presencia" la que surge en tanto "ausencia". O sea, la "presencia" es "diferencia". Si hay un "en-sí" en la "presencia" este "en-sí" es su "diferencia". El *acontecimiento* –al no tener ensí– es *diferencia.*

Lo que lleva a la polémica de la historia genealógica con la fenomenología. La conciencia fenomenológica es intencional porque intenciona sobre "las cosas mismas". Para la genealogía foucaultiana no hay "cosas mismas". Hay *acontecimientos*. La fenomenología cae víctima de la "metafísica de la presencia". Cree que intenciona sobre "hechos". Sobre "cosas". Pero no hay "hechos" ni "cosas". Hay "diferencias". Aquello sobre lo que intenciona la fenomenología es una "diferencia". No es una "presencia". En suma, la conciencia husserliana no sólo remite a un sujeto trascendental constituyente, sino que este sujeto no puede constituir su objeto porque no hay "objetos". Los "objetos" serían "presencias". Y toda "presencia" es una "despresencia". Es, en sí, una "diferencia". A partir de estos conceptos hará Derrida su crítica a Husserl. Posiblemente veamos algo de eso. (*nota:* Sobre las relaciones entre Foucault y la fenomenología se puede consultar el libro de Cristina Micieli, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. El más reciente e imprescindible, en la medida en que un libro lo sea, ensayo sobre la fenomenología es el de Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 1997.)

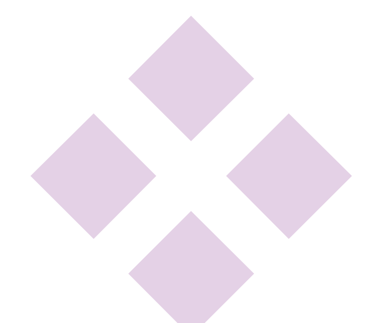
LA "ONTOLOGÍA DEL PRESENTE"

Deleuze, por su parte, desarrolla el concepto de *acontecimiento* en relación, como Foucault, a la historia. El *acontecimiento* pondría en crisis la idea misma de la historia. O, sin duda, su idea tradicional. El *acontecimiento*, en tanto acontece "y rompe con el pasado, no pertenece a la historia y no podría ser explicado por ella" (François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Madrid, 2004, p. 29). Deleuze extrema la posición de Foucault. Señala más fuertemente el Afuera del "acontecimiento": "El acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autoposición como concepto, es ajeno a la Historia" (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 112). Acaso más osada que esta afirmación sea la de llamar "historicista" a Heidegger, en compañía de Hegel: "Hegel y Heidegger siguen siendo historicistas en la medida en que plantean la historia como una interioridad en que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino" (*Ibid.*, p. 96). De Heidegger encuentran la "continuidad" (*Nota:* ¿Realmente alguien podrá creer que en cualquier filósofo que deseemos hacerlo no encontraremos continuidades? ¿No hay una *continuidad* manifiesta en el discontinuo Foucault entre el poder pastoral cristiano y el poder pastoral del Estado moderno? Volveremos sobre esto, sí. Pero no está mal, conjeturo, ir estableciéndolo desde ahora. La sugerencia de esta "continuidad" se la debo a Edgardo Castro y fue formulada en una de esas charlas filosóficas tan densas como amables que le hacen pensar a uno que la filosofía está viva. Y más aún: que es una forma del arte, y elevada) en ese linaje que establece entre los alemanes y los griegos. ¿Se recuerda el *Discurso del rectorado*? "El inicio es aún." El "inicio" es la Grecia presocrática. Este trazado de continuidades (Hegel, es célebre su frase, había dicho: "Con los griegos nos sentimos como en casa") no puede sino responder a una visión unitaria de la Historia, una visión teleológica. Heidegger, en efecto, establece un *telos* entre Grecia y la Alemania de 1933. Sobre la "continuidad" y el esfuerzo del *acontecimiento* por refutarla, y siguiendo a Deleuze-Guattari, escribe Zouravichvili: "O bien existe lo nuevo, gracias a lo cual podemos inclinarnos sobre lo que cesamos de ser murmurando "se terminó", porque en ello ya no nos reconocemos; o bien la historia es un desarrollo, y el fin, en germen desde el comienzo, aparece como la verdad de lo que termina; sólo que entonces el fin, impotente para romper y usurpando su nombre de fin, es interior al proceso que él clausura" (*Ibid.*, p. 30). Desde ya: esto es Hegel. Y este hegelianismo está presente en el *Discurso del rectorado*. El "acontecimiento" busca romper esa unidad de la historia. De esta forma, el *Discurso del rectorado* no habría sido un *acontecimiento* por reclamar, para producirse, una unidad de la historia. Un "eje". El "eje" Atenas-Berlín. ¿O fue un *acontecimiento* y el trazado de la continuidad respondió a un ardid de Heidegger para producirlo? "No siempre es fácil ser heideggeriano", escriben Deleuze-Guattari. "Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse con un alemán cuando se esperaba un griego?" (*Ibid.*, p. 110. Seguramente ningún gran pintor ni ningún gran músico se sumieron tanto como Heidegger en la ignominia, pues Heidegger se sintió, en su momento de mayor altanería histórica, llamado a ser el Führer filosófico de Alemania, pero hubo pintores y músicos y escritores que adhirieron al nazismo. El caso más notorio, y tal vez doloroso, fue el de Wilhelm Furtwängler, el director de orquesta, genial intérprete de la novena de Beethoven y las sinfonías de Anton Brückner.)

Tratemos de ir concluyendo con este tema. Foucault utiliza a Kant para trazar eso que –a partir de la noción de "acontecimiento"– llamará *ontología del presente*. Kant se habría preguntado: "¿Qué es lo que en el presente le da sentido actualmente a una reflexión filosófica?" (Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, ed. cit., p. 67). Y Foucault concluye: "En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que habla de ello. Si en verdad se pretende considerar a la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con ese texto sobre la *aufklärung* se ve a la filosofía –y pienso que no fuerzo demasiado las cosas diciendo que ocurre por primera vez– problematizar su propia actividad discursiva" (*Ibid.*, p. 67). Veamos el armado de la episteme, por decirlo así: 1) Foucault no puede incurrir en una ontología de la historia; 2) La historia no tiene un ser, no tiene sustancialidad, no tiene teleología; 3) La historia no produce, al carecer de todo eso, "hechos históricos"; 4) La historia es singular. Se singulariza. La historia, por consiguiente, se *acontecimentaliza*. Hay una *acontecimentalización* de la historia (*"événementialization"*). "Con este neologismo (escribe Edgardo Castro) Foucault hace referencia a una forma de proceder en el análisis histórico que se caracteriza, en primer lugar, por una ruptura: hacer surgir la singularidad allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone más o menos a todos" (*Ibid.*, p. 21); 5) La historia, al no ser constante, al no ser continua, al no ser el devenir sustancialista del Espíritu o del Hombre o de Dios, es *presente*. Acontece con el acontecimiento. *Todo acontecimiento es presente*. De aquí que cuando Kant se pregunta por el Iluminismo se está preguntando por su *presente*. Al hacerlo inaugura la *ontología del presente*. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel tenían por objeto el ser mismo de la historia, su *ontología totalizadora*. Una historia genealógica que busca apresar los *acontecimientos* y reniega de toda *continuidad* sólo puede ser una *ontología del presente*. Con lo cual damos por terminado este intento por afinar la conceptualización de la episteme foucaultiana. Metafísica de la presencia, acontecimiento, diferencia y ontología del presente.

SARTRE, EL HOMBRE SIEMPRE PUEDE SUPERAR LA ESTRUCTURA

Los estructuralistas (tomo el concepto en su amplitud total, del modo en que lo hace François Dosse en su *Historia del estructuralismo*) han eludido toda remisión o "la disolución de toda referencia a un agente unívoco de la significación a favor de redes de relaciones entre elementos, sean éstos signos (en la semiótica) o fuerzas (como en Foucault)" (Rueda, *Ibid.*, p. 414). Se han centrado en una deconstrucción de la fenomenología husserliana. Cabe preguntarse si la fenomenología post-husserliana –que cuestiona el idealismo y el Ego trascendental de *Ideas I*– no cuestiona también la *Filosofía del sujeto*. En Merleau-Ponty el yo es opaco y *anónimo*. Sartre es –como vimos– el primero en cuestionar con dureza el campo trascendental del Ego husserliano. "Si se insiste en llamar sujeto (dice Sartre) a una especie de yo sustancial a partir del cual se desarrollaría la reflexión, entonces hace ya mucho tiempo que el sujeto ha muerto. Yo mismo he criticado esa concepción en mi primer ensayo sobre Husserl, en 1936" (Carlos Correas, *Atisbos sobre Sartre: ligereza, inteligencia, aventurerismo* en Tomás Abraham ¡¿presenta?! *Vidas filosóficas*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 17. Correas ha sido uno de los míticos sartreanos de Buenos Aires. Hombre de talento, llamó la atención desde muy temprano con un cuento, *La narración de la historia*, que publicó en la revista del CEFYL, Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, y resultó prohibido por la policía frondicista. Era una historia de homosexuales. Su último texto –hasta donde yo sé– es *El deseo en Hegel y Sartre*, resultado de lo que en la tapa se designa como un "curso breve". Cuenta con una generosa presentación de Germán García, amigo suyo. Es un texto endeble. Correas fue más un personaje de nuestra cultura que un escritor. Se lo quiso mucho. Jamás fue mi amigo. Ni yo el suyo. Por el contrario, escribió, en *El Ojo Mocho*, publicación en la que se han publicado páginas críticas no siempre justas sobre mí, una nota sobre la película *Eva Perón*. Fue a verla a un cine de Santa Fe y salió, como muchos, deslumbrado con la actuación de la actriz protagónica, poderoso esfuerzo de Esther Goris. A veces, esperando al público, rodeábamos a Esther el director del film, Juan Carlos Desanzo, y yo. La gente saludaba a la actriz como si fuera en verdad Eva Perón. Correas, según cuenta en su nota, fue hacia ella y la saludó también. La actriz estaba rodeada "por las módicas presencias del director y el guionista". Es cierto lo que cuenta porque –al transcribir lo que Esther le dijo– pone en boca de ella la palabra "caballero". "Muchas gracias, caballero." Así agradecía, durante esas aproximaciones al público, Esther. Siempre pensé por qué le habría parecido "módica" mi presencia. Y la del director. También pensé que si le hubiera preguntado a Esther cómo había logrado una actuación tan descollante ella le habría dicho que le debía todo al libro cinematográfico y al director del film, que le dio libertad y la contuvo. Pero no se lo pregunté. Me agradó, de todos modos, que se acercara a felicitarla. Por ella y porque todo guionista sabe que el reconocimiento a su actriz protagónica es también un reconocimiento a su guión. Ningún actor hace un buen trabajo sin un buen libro atrás. Nunca más vi a Carlos Correas. Siempre nos va a unir algo esencial: la admiración por la filosofía de Sartre y por el tipo de intelectual que Sartre fue. No es un vínculo "módico".) Tampoco se molesta por reconocer su aceptación de la estructura: "El hombre es para mí el producto de la estructura, pero en tanto la supera" (*Ibid.*, p. 17). Pero hay una cuestión a develar.



¿Hay dualismo en *El ser y la nada*? El en sí, al ser pura positividad, se encuadra en lo que Heidegger llama "metafísica de la presencia". Delicada cuestión. No hay dualismo: el para sí (*nada*) y el en sí (*pura positividad*) no son antagónicos ni están enfrentados. Se interpenetran. El en sí penetra al para sí en tanto lo afecta de facticidad. En tanto el para sí quiere ser su ser para reposar en la plenitud del en sí. Pero el en sí sartreano no es completud. La Nada le impide serlo. La Nada quiere tener la plenitud del Ser y colmar su trascendencia, su sed de ser. Quiere ser *algo*. Es lo que Sartre llama la "mala fe" del para sí. Tarea inútil: nunca puede aprehenderse en alguna de las maneras del ser, dado que el ser del para sí es pro-yecto. El para sí, al ser pro-yecto, es una nada temporalizante arrojada a sus posibles. Nunca puede darse la consistencia del en sí. Pero el en sí está siempre penetrado por la nada. La nada sólo puede existir al precio de nadificar el ser. El hombre no es. Es pura trascendencia. El ser no es presencia. No es una cosa. No es lo "a los ojos". Es lo que la nada nihiliza. El ser es ser y es ser-nihilizado por la trascendencia del para sí. El ser, en Sartre, es *diferencia*. Abundemos: si la "metafísica de la presencia" señalaba una ontología de "lo que es" y "lo que es" es "lo a los ojos" porque es "presencia", ese "ser", en tanto puro ente, en tanto pura plenitud de ser que es "a los ojos", no existe en Sartre. El ser, en Sartre, no es completud. Está, digámoslo así, *agujereado*. Si la "metafísica de la presencia" postula que las cosas son lo que son y son lo que vemos, el en sí sartreano –aunque algunas de sus primeras formulaciones puedan parecer parminídeas– está herido por la nada del para-sí. La fórmula "el hombre es un agujero en la facticidad del ser" establece, por decirlo en lenguaje estructuralista, que el ser es diferencia y el hombre también. El hombre quiere darse la plenitud del ser y no puede. El ser no puede darle la plenitud porque no la tiene. *El ser, en Sartre, está agujereado. La presencia también*. Ese "agujero" es lo que hace que lo que vemos no sea el ser: es el ser agujereado por la nada. Heidegger acabará tachando al ser. Sartre, antes, lo agujereó.

Cuando Sartre dice "el ser puro de significación no se encuentra en ninguna parte en la experiencia humana" está diciendo que no hay ser en tanto "presencia". En la *Crítica* la praxis del agente histórico trabaja la materialidad y constituye y es constituida por una historia que, si bien como fundamento, encuentra su inteligibilidad última en la libertad de ese agente práctico, no deja de enajenarse, alienarse, y hasta de generar procesos que no pasan en absoluto por subjetividad alguna ("la ciudad *se* armó contra el rey"). El Ser es praxis. Es praxis libre. O es praxis alienada. Es la praxis del poder. Y es la praxis de la resistencia al poder. Pero si el Ser es praxis y la praxis se fundamenta en la libertad de los hombres, sea o no sometida luego (como contrafinalidad o como finalidad) por el poder, habrá un espacio para que la historia no sea el agobiante monólogo del poder. El hombre es –como dice Sartre– producto de la estructura. Pero siempre alienta en él la posibilidad de superarla.

En 1976 los alumnos de Michel Foucault ya le decían: "Todo está bien. El poder. La estructura. La Scientia Sexualis. El Panóptico. Los manicomios. Las prisiones. El pastorado. Pero, ¿qué hacemos? ¿Se puede hacer *algo* contra todo eso?" Además, la sociedad *disciplinaria* que describe Foucault es una utopía irrealizable en muchas partes del mundo. Sólo una sociedad bien organizada se disciplina. La periferia no tiene una sociedad disciplinaria. Tiene sociedades carnívoras. Si el hombre no puede superar lo que la estructura ha hecho de él, ¿cómo podría rebelarse? ¿No le está faltando algo a Foucault? ¿No le está faltando la *nada* sartreana, la libertad fundante del agente práctico en la que siempre late la posibilidad de la rebelión?

LA "LUCHA" FOUCAULTIANA: EL "GRUPO DE INFORMACIÓN SOBRE LAS PRISIONES"

Si tomamos al Foucault que se compromete en "luchas" por la protección de los hombres encarcelados, si sumamos a esto que en algunas de esas luchas coinciden él y Sartre, debiéramos explicitar cuál es la diferencia entre ambos. Varios puntos teóricos lograrán inteligibilidad a partir de esa explicitación. El 8 de febrero de 1971, en la iglesia Saint-Bernard de Montparnasse, y a raíz del apresamiento de militantes de izquierda, pertenecientes al maoísmo de *Gauche prolétarienne*, Foucault distribuye y lee a la prensa un *manifiesto* que firman, entre otros, J-M. Domenach y P. Vidal-Naquet. Es un papel mimeografiado. Ese papel expresa una "lucha" zonalizada: el término nos pertenece; no el de "lucha", que es foucaultiano, o es el que él asume, sino la idea de la *zonalización* de la lucha. (*Nota:* Este "encuentro" militante entre Sartre y Foucault se venía produciendo desde los días que siguieron al mes de mayo de 1968: "Muchos intelectuales conocidos se habían movilizado, y seguían haciéndolo, multiplicando sus llamamientos, sus protestas, y testimoniando con su presencia, cada vez que parecía necesaria, su oposición al poder establecido. Al lado de Sartre se verá con gran frecuencia a lo largo de los próximos meses la calvicie sonriente de Michel Foucault", Annie Cohen-Solal, *Sartre*, 1905-1980, Edhasa, Barcelona, 2005, p. 617).

El grupo maoísta *Gauche prolétarienne* se disuelve el 27 de mayo de 1970. Su periódico, *La Causa del Pueblo* , que es el que Sartre venderá por las calles de París, determina que muchos de sus militantes sean encarcelados y no reconocidos como prisioneros políticos, por lo cual inician una huelga de hambre. Además, desean aprovechar el hecho para despertar la conciencia pública acerca de la situación en las prisiones. Notable paralelo ahora entre estos dos filósofos (Sartre y Foucault) que tanto se han enfrentado: a Foucault se le encarga formar una comisión de relevamiento acerca de los presos. Algo similar ha hecho Sartre, en Lens, con los mineros: "El 12 de diciembre, en la ciudad de Lens, (Sartre) presidió un tribunal popular para protestar contra la muerte de dieciséis mineros a consecuencia de una explosión de grisú en las minas hulleras del Norte (...) Posteriormente, en febrero de 1971, se emprendieron acciones contra las condiciones de las cárceles francesas; Foucault, Domenach, Vidal-Naquet y otros, organizaron un grupo de información sobre las cárceles. Se dedicarían a apoyar y a desarrollar movimientos y huelgas de hambre que nacían en cadena y se extendían como un reguero de pólvora en los centros de Meulun, Toul, Limoges, Nancy-Carlos III, Thionville, etc. '¿Qué es un preso? –pregunta Sartre en una conferencia de prensa el 5 de enero de 1972–. Es un hombre al que se encarcela contra su voluntad. ¿Por qué se le encarcela? Porque se atrevió a rebelarse individualmente contra nuestra siniestra sociedad... Se nos miente. Un gobierno surgido del miedo nos oculta las informaciones. Se nos oprime, se nos explota, pero volvemos a dormir a nuestras casas. Ellos no vuelven, porque están presos.' Sartre se movilizó de nuevo, con él los suyos, contra los atentados racistas que tenían por blanco a los trabajadores inmigrados. Se manifestó, con Foucault, Clavel, Mauriac, en la Goutte-d'Or, en París, en Ivry, en la periferia sur, y se puso a la cabeza de una delegación que se dirigía a la plaza Vendôme, ante el Ministerio de Justicia" (Cohen-Solal, *Ibid*., p. 622). Volvamos a Foucault: le entusiasma la posibilidad de trabajar sobre las prisiones. Una historia de la prisión es la continuación lógica de una historia de la locura. Busca tramar una comisión investigadora acerca de las prisiones y consigue llevar todo a un buen puerto, a un puerto organizativo: nace el G.I.P. (*Groupe d'Information sur les Prisons*). Consigue un par de cosas ciertamente importantes. Sobre todo: la entrada en las prisiones del periodismo y de las radios; aun en las secciones más interdictas, más prohibidas. Treinta y cinco establecimientos carcelarios inician movimientos de protesta. Se crean entidades similares al G.I.P. El G.I.S. (Grupo de Información sobre la Salud), el G.I.A. (Grupo de Información sobre los Asilos), el G.I.S.T.I. (Grupo de Información y Sustento de los Trabajadores Inmigrantes).

Tenemos aquí a un Foucault muy activo, muy entreverado con la realidad. Se le pregunta (en una entrevista de *Tages Anzeiger Magazín*) qué piensa de lo que un filósofo debe hacer, además de pensar. (*Nota:* Supongo que la pregunta se completa con esa aclaración, dado que un filósofo no puede evitar pensar y, precisamente esto, guste a algunos o no, esté de moda o no, es lo que hace de alguien un filósofo). Foucault inicia su respuesta retomando la pregunta: "¿Mi idea del trabajo de un filósofo? Pero, ¡es que los filósofos no trabajan! Lo que define al filósofo es que se aleja de la realidad. No puede aproximársele". El periodista, que posiblemente odie a los filósofos o que ya ha entrevistado a demasiados, dice: "Sería el gran momento de abolir a la filosofía y con ella a los filósofos". Foucault le responde seriamente: "La filosofía ya está abolida. No es más que una vaga y pequeña disciplina universitaria en la que las personas hablan de la entidad del ente, de la 'escritura', de la 'materialidad del significante', y de otras cosas por el estilo". El periodista, agudo ahora, arremete: "Hay, sin embargo, un par de filósofos serios, que se encuentran fuera de la Universidad, y que 'totalizan', como diría Sartre". "Sí", acepta Foucault. Medita un rato. Y añade algo muy valioso, que, en caso de que mi traducción haya logrado apresar lo central, sería como sigue: "Siempre que Sartre totaliza, se aleja de la realidad. Y cada vez que se constriñe (*se saisit*) a un problema determinado, que tiene una estrategia determinada, que lucha, se acerca a la realidad" (Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, p. 296). Aparecen aquí dos categorías que –en el enfoque de Foucault– estarían enfrentadas y determinarían diferencias centrales entre ambos filósofos. Pero veamos la cuestión desde Foucault: *la lucha no totaliza*. Hay, una vez más, un enfrentamiento entre estrategia y dialéctica. La *lucha* zonaliza su acción. Elige *un* objetivo y allí golpea. No se extravía en la marejada de la totalidad que pierde la visión de lo específico. La cuestión es: ¿la *lucha* es el concepto que reemplaza al de *totalidad* cuando la idea de *revolución*, ya muerta, ha obliterado el proyecto por cambiar el *todo*? ¿Qué sería el *todo*? Eso que decían los militantes de *La Causa del Pueblo*: el sistema, el *capitalismo*. ¿La "lucha" busca reemplazar al capitalismo o –precisamente– luchar contra sus lacras? La "totalidad", desde ya, busca reemplazar la "totalidad", busca reemplazar un "sistema". *Un sistema es una totalidad*. Foucault habría inaugurado las luchas zonales de la posmodernidad. Que, de este modo, irían del G.I.P., en los setenta, a la defensa de los bebés focas en Canadá en los noventa. Evolución de la cual no es responsable Foucault. Peor les fue a quienes querían cambiar la *totalidad*. En los setenta ya no tenían de dónde agarrarse. A fines de los ochenta terminaría por caer la *totalidad-totalitaria* soviética y sólo quedarían los fragmentos del posmodernismo. Luchas zonales. Reivindicaciones parciales. Minorías sexuales. Derechos de las mujeres (feminismo). De los gays. De las lesbianas. De las minorías raciales (los african americans). La ecología, en fin. De lo rojo a lo verde. No es que todas estas causas no sean justas y necesarias, pero se dan dentro del sistema que las ha producido. Han pasado a primer plano porque se ha renunciado a cambiar ese sistema. No sólo esto: ya no se lo piensa como un "sistema". Como una "totalidad". La parcialidad ha sido elevada a lo absoluto. Lo que no se ve es algo que Foucault sabía bien: mientras las prisiones sean las prisiones del poder y mientras el poder siga siendo el mismo no cambiará el régimen penitenciario, salvo en algunos aspectos, siempre momentáneos. Porque siempre, mientras perdure, el poder se re-producirá, reproduciendo sus disciplinas, sus sujeciones, por decirlo *alla* Foucault.

Todo ha derivado hacia su caricatura. Todos –si no nos reinventamos– seguiremos siendo lo que somos: la mueca de lo que soñamos ser. Para no serlo, convendrá no olvidar que la "lucha", en Foucault, se relacionaba con la áspera situación de las prisiones: con la tortura, la violación, el encierro. No con los bebés focas de la ecología. Causa –insisto– que no hay por qué suponer desdeñable. Pero no antes de haber reducido a su mínima expresión las torturas, el hambre, las guerras, los terrorismos de Oriente y Occidente (el terror y la guerra contra el terror como su otra cara).

el próximo domingo
CLASE Nº 44
DISPAREN SOBRE FOUCAULT